

## **Collection « Passage aux Actes »**

**sous la direction de Christine Delory-Momberger**

L'objet de la collection « Passages aux Actes » est de sortir des cercles étroits des spécialistes, des études et des travaux issus de colloques, de symposiums ou de journées d'études universitaires et de les mettre à la disposition d'un public élargi sous forme d'ouvrages collectifs conçus dans cette intention.

ISBN : 978-2-36085-087-7



**Les défis de la « mobilité »  
Expériences, dispositifs et interculturalité  
en éducation et formation**

**sous la direction de  
Véronique Fortun-Carillat, Pascal Lafont  
& Frédérique Montandon**



## SOMMAIRE

<b>Introduction</b>	
Véronique Fortun-Carillat, Pascal Lafont & Frédérique Montandon	7
<i>Première partie :</i>	
<i>L'expérience de la mobilité comme apprentissage transformateur</i>	13
<b>La mobilité comme processus transformateur des pratiques éducatives : parcours singuliers de deux enseignantes en sciences de l'éducation</b>	
Zohra Bacha & Florina Manea	14
<b>Innovation pédagogique et mobilité internationale dans le cadre d'un Master international</b>	
Pascal Lafont	22
<b>La mobilité, un défi ?</b>	
Marcel Pariat	42
<b>Un espace en ligne « interstitiel » comme nouveau territoire de pratiques « communautiques » et de mobilité en formation</b>	
Véronique Fortun-Carillat	56
<i>Deuxième partie :</i>	
<i>Dispositifs collaboratifs et mobilité</i>	66
<b>Une recherche collaborative et un programme de mobilité franco-suisse au bénéfice de la professionnalité de jeunes enseignants de géographie</b>	
Sylvie Joublot Ferré	71
<b>Mobilité physique et mobilité symbolique dans la formation initiale des enseignants du premier degré en Europe : le projet SPIRAL</b>	
Magali Jeannin	85
<b>Mobilités plurielles des acteurs dans les dispositifs de formation des cadres de santé à l'initiation à la recherche en sciences sociales</b>	
Anne Muller	99

<i>Troisième partie :</i>	
<b><i>La mobilité dans la formation des enseignants</i></b>	113
<b>La mobilité psychique des enseignants de l'école inclusive : limites et ressorts</b>	
Valérie Barry	115
<b>La formation par la recherche des enseignants stagiaires du second degré: des enjeux de mobilité disciplinaire et institutionnelle</b>	
Alain Bernard	128
<b>Reconstructions des pratiques scolaires dans divers contextes culturels. Perspectives pour la formation des enseignant(e)s et la recherche</b>	
Carla Schelle	143
<b>La question de la « mobilité » des enseignants au sein d'un dispositif de formation continue en éducation à la sexualité</b>	
Frédérique Montandon & Anne-Cécile Bégot	157
<i>Quatrième partie :</i>	
<b><i>Mobilité interculturelle</i></b>	171
<b>Les apprentissages interculturels par les « choses » pendant les échanges entre classes de primaire</b>	
Bernd Wagner	173
<b>Internationalisation de l'enseignement supérieur et dimensions interculturelles dans l'enseignement des langues étrangères et secondes</b>	
Paola Andrea Gamboa Diaz	187
<b>L'enseignement universitaire dans un contexte de mobilité géographique : quels enjeux ?</b>	
Loïse Jeannin	202
<b>Interculturalité versus transculturalité : expérience épistémologique de la mobilité</b>	
Ivana Padoan	216

**Interculturalité *versus* transculturalité : expérience  
épistémologique de la mobilité**  
*La mobilité est-elle une condition, un dispositif une  
expérience, quelque chose d'autre... ?*

**Ivana Padoan**

Ceux qui connaissent et qui ont visité la Corée du Nord, et même, d'autres pays auparavant, devraient pouvoir se rendre compte de la différence de sens anthropologique, anthropique et ontogénétique que les déplacements et la mobilité portent en eux-mêmes. Les grandes routes désertes, qui se remplissent à certains horaires de bicyclettes, donnent le sens d'une constante toujours égale à elle-même, répétée, quotidienne ; les mêmes gestes, les mêmes visages, les mêmes heures, les espaces liés. Chez nous Occidentaux, cela fait émerger un sentiment d'étrangeté, comme dans Orwell (1984), presque un vide du Moi. Il n'y a pas de personnes en « mouvement » en Corée du Nord ; il n'y a pas de mobilité interne ou externe à moins qu'elles ne soient contrôlées mutuellement ; il n'y a aucune information qui se diffuse sauf celles utiles au pouvoir. La communauté comme entité idéale, élargie, comme sujet-monde, est abstraite, visible dans les superstructures du pouvoir, une visibilité matérielle, l'immatériel étant sous contrôle. Qu'advient-il alors des sujets, de leur évolution, de leur existence, de leur humanité, de leur savoir ? Comment peut-on penser l'interculturel dans l'immobilité d'un système ?

Le système nord-coréen, tout en étant unique en son genre, n'est pas, ni n'était n'a été unique à travers l'histoire. Aujourd'hui, nous pouvons dire que des traces des modalités de ce système sont encore présentes dans certains pays et dans certaines structures du pouvoir gouvernemental. L'immobilité, la fermeture, le confinement, le silence sont des dispositifs de pouvoir qui peuvent déterminer les orientations évolutives, les processus existentiels et les stratégies mentales et psychologiques.

### **Mobilité pourquoi et en quoi ?**

Dès l'origine, le mouvement est ancré dans l'être et dans l'histoire de la croissance et de la communication. Lié à la recherche de meilleures conditions de vie, du désir de connaître et de faire, il existe depuis l'esclavage, en passant par la guerre, la conquête et les catastrophes naturelles.

Nous pouvons penser à la mobilité comme fondement d'une recherche et en même temps comme condition nécessaire ou obligatoire. Miriam De Bruijn (2009), qui étudie la mobilité dans les pays hors UE, rappelle que « la mobilité des déplacements (*travelling cultures*) est à la fois une histoire ancienne et celle d'un monde nouveau ». Sans mobilité, il est très probable que l'humanité serait éteinte, car elle a une importance fondamentale depuis les débuts de l'histoire de la vie sociale.

L'anthropologue Marc Augé (2009) établit une distinction entre la mobilité du nomadisme « qui a le sens du lieu et du territoire et aussi le sens du temps et du retour » et la mobilité actuelle, une surmobilité qui s'exprime plutôt « dans le mouvement de la migration, du tourisme, de la mobilité professionnelle », mais aussi, comme le souligne Appadurai (2002), qui s'exprimaient, dans le passé, dans les guerres, le terrorisme, la pauvreté, le manque de travail et l'économie sauvage. La question du nomadisme et de la mobilité comporte deux registres distincts. Alors que le nomade est toujours égal à lui-même dans son identité nomade, la mobilité est affectée par le changement culturel et épistémologique qui met en jeu la possibilité de nouveaux processus, d'inclusion/isolement, de remaniement et de transition identitaire, de transformation.

Appadurai (1996) décrit différemment le système de mobilité en tant que paradigme de la société actuelle ; pour lui, les sujets sont essentiellement des communautés sociales, communautés qui cultivent l'imagination, capables de créer par leur mouvement des perspectives pour l'avenir. Selon l'auteur, il existe quelque chose de semblable à une ontologie inter-intra-extra-régionale, un territoire de la mobilité, une conception et une condition de dé-territorialisation, un champ expérientiel dans lequel la dimension du sujet n'est pas une donnée mais est un résultat ; un champ de changements et de transformations, dans le sens où une certaine manière d'être sujet est mise en place.

Ce sont de nouveaux scénarios (Appadurai, 1996) pour l'action, non seulement pour la recherche ou l'évasion. Ils jouent sur plusieurs registres en construisant des convergences trans-locales parfois



fluides, parfois indigénisantes. La mobilité et l'imagination jouent un rôle expérientiel moins structuré, mais plus prospectif, sollicitent des domaines profonds des sujets, des aspirations et des possibilités. La mobilité et l'imagination sont à la base de micro-récits moins pédagogiques, plus sociaux, capables de mieux comprendre les différences, l'implicite, l'écart (Jullien, 2012) de l'existence et du système monde. La référence est la « communauté imaginée » évoquée par Benedict Anderson (1983), un terme qui évoque l'émotion, l'appartenance et peut faire comprendre la mobilisation et aussi l'acceptation de la mort par les individus. C'est le contraire de la philosophie de Weber (2016), qui, dans la formation des communautés, a mis l'accent sur la construction historique de la violence utilisée par le pouvoir, puis sur une pratique normale de contrôle du territoire (*ante* Hobbes), et enfin comme un pacte parmi les hommes qui a donné lieu à l'histoire de l'État.

Toute l'histoire de l'humanité est l'histoire de la mobilité de l'homme, de l'univers, des choses dérivées de la tension fondamentale de l'être humain pour améliorer sa propre existence. En ce sens, la mobilité peut être considérée comme un acte politique, car elle est, en fait, une tentative d'agir librement (Palidda, 2008). C'est pourquoi la mobilité devient également une « fonction miroir » qui révèle, en même temps, les caractéristiques de l'organisation de l'identité personnelle, de l'organisation sociale, politique, et des relations. Elle est imaginable et concrète en même temps car elle permet de penser explicitement le lien entre l'Un et le multiple (Théret, 2013).

### **Quelques réflexions sur la mobilité**

L'histoire de la pensée de la mobilité l'identifie d'abord en opposition à la permanence, la stabilité, l'unité, avec une double référence : d'un côté l'effet de la séparation, donc un construit intentionnel, déterminé ou inconscient, de l'autre la perte de soi. La condition d'identité déterminante du soi, de la vie sociale, de la construction des valeurs, des comportements, a été le principal facteur de stratification sociale du temps, capable de construire une identité stable, de sortir de la confusion, des coagulations collectives. Au contraire, chez Platon et dans la conception du sacré, la mobilité est l'équivalent de la mort, quelque chose qui nous utilise, nous désordonne. Sur le plan du politique, elle s'apparente à un désordre de la Cité ; la même conception peut être identifiée en psychologie pour laquelle la mobilité peut arriver à produire des pathologies.

En considérant la mobilité comme un anti-fini et le fini comme une anti-mobilité, l'écart observé permet d'échapper à la stagnation ; aussi utilisons-nous l'agitation et, réciproquement, pour échapper à l'agitation, nous engendrons la stagnation. Or, dans la stagnation, il y a, à un niveau matériel et psychologique, le refus du progrès social et politique de l'avenir (Vergeley, 1993). Alors que la mobilité est conçue comme une valorisation, un état de progrès, de « remaniement identitaire », une transformation.

Déjà Héraclite d'Éphèse, philosophe qui vécut de 500 à 400 av. J.-C., considérait le devenir comme principe premier de l'humanité : l'homme actif, intelligent et créateur. Helvétius, dans *De l'Homme* (1772), considérait l'homme en tant qu'élève de tous les objets autour de lui, de toutes les situations dans lesquelles il est placé, et enfin de tous les événements auxquels il est confronté.

Le chemin de la mobilité n'est donc pas fondé sur un principe et un but, mais peut être un chemin à parcourir vers l'avant et vers l'arrière, entre la permanence et l'impermanence des postures et des contrastes. Deleuze l'appelle le processus de devenir, ce qui appartient à l'histoire et ce qu'on est en train de devenir. Derrida souligne que, pour sortir du rapport entre la dialectique des opposés, il faut inclure le rapport à la différence. La condition de la mobilité n'est pas la paix ou la poursuite de l'équilibre, de la réconciliation, de l'être, comme disait Hegel, mais la constitution du processus de changement, de différenciation. Si la mobilité relève de la différence, on sort des conditions externes temporo-spatiales pour entrer dans les distinctions des conditions internes : (d'ici) le désir de production de soi, dit Deleuze. En termes de désir, la permanence ne peut que donner accès aux mouvements des désirs, à des possibilités. Deleuze mobilise le concept de « sujet productif » : la mobilité sort de la condition spatio-temporelle pour se centrer sur la production du sujet, de son activité existentielle. Il y a production à chaque fois qu'il y a mobilité, c'est-à-dire qu'il y a engendrement de rapports inédits à l'existence (Vergely, 1993).

Pour François Jullien (2012), qui critique le concept de différence, la mobilité relève de l'écart dans le sens qu'il s'agit de mettre en tension un statut extraterritorial de la pensée : on doit envisager la séparation comme statut d'une aventure qui permet l'exploration de nouvelles formes de penser la connaissance.

L'histoire de la pensée philosophique a souvent lutté contre la conception de la production, de l'action, du mouvement, surtout sur le

plan de la logique formelle, de l'idéalisme et de la métaphysique. Dans un modèle fonctionnel et pragmatique, la production peut être interprétée comme condition matérielle ; mais dans la phénoménologie du sujet-monde, le concept de production résulte de la condition identitaire active (*agency*) et créative. Cependant, il y a une voie plus subtile, dit Deleuze, qui consiste à analyser les dynamiques du devenir considérées comme projet de production. La question de la mobilité fait alors surgir la condition d'un homme créateur, animé du désir de mouvement, un nouveau nomade.

Dans une conception systémique de la mobilité (rappelons-nous que la thermodynamique nous a appris que c'est le mouvement qui ordonne un système et l'entropie qui le désordonne), l'identité apparaît comme une « pérennisation » historique dans le temps et l'espace. Toutefois, les identités se situent et se localisent dans un temps et un espace grâce aux actions. Le risque de la représentation identitaire est de fixer les identités en les sortant de l'histoire, des narrations, des changements. Si l'on reste dans la contradiction philosophique *mobilité versus stagnation*, le rapport permanence/impermanence atteste d'une relation vide. Mais si l'on retient l'identité comme relation (Bateson, 1977), la mobilité devient la forme de l'existence identitaire qui ouvre continuellement au rapport *mobilité/résistance*. Pour Paul Ricoeur (1983) : « Nous sommes incapables de donner un sens satisfaisant à la relation entre la mobilité et la stabilité de soi tant que nous la pensons sous les catégories opposées de changement et de permanence. » La question de la stabilité survient lorsque nous nous interrogeons sur l'humain, alors que la mobilité est la même chose que l'historicisation de l'être (*Bewegtheit*). L'auto extension est la question de sa possibilité temporelle-existentielle, et pour y accéder, il faut un sentiment et une compétence ontologique de la mobilité. La mobilité considérée comme l'historicité implique deux directions de sens, dirait Heidegger (1995) : la première c'est que l'historicité est l'histoire de chacun, et donc de chacun de nous, la seconde c'est qu'il n'est pas possible d'étudier le passé rétrospectivement, mais uniquement par rapport à son avenir. C'est l'avenir qui donne un sens prioritaire lorsque le sujet est jeté dans le monde. Il n'y a pas d'avenir sans un « soi jeté ». C'est cette condition qui explique la mobilité comme un ensemble de possibilités d'aspirations transmises comme avenir.

Chaque mouvement vers l'arrière est comme une décision prise en avant. Il est difficile de passer de l'historicité singulière à l'historicité

commune, mais ce ne sont que les formes directes de la quotidienneté sur lesquelles nous pouvons agir. La quotidienneté est un *dasein mobile* transitionnel, un *esser-ci*, où *ci* n'indique pas une simple localisation spatiale, mais quelque chose de plus ambigu et complexe, soit la façon dont l'Être est concrètement (phénoménologiquement) donné dans l'histoire, par exemple dans l'existence de l'homme. En allemand, le *Dasein* est synonyme d'existence. Pour Heidegger, cependant, il ne doit pas être confondu avec le *sujet*, qui est quelque chose d'objectivement présent ; Heidegger était sûr de cette distinction tenait ferme sur cette distinction, qui a été réalisée dans les critiques de Nietzsche sur le sujet qu'avait opérée Nietzsche dans sa critique du sujet. Le *Dasein*, étant constitué de sa temporalité, illumine et interprète le sens d'être de l'être dans le temps. Comme l'imagination, comme l'art, comme le théâtre, comme l'éducation, l'expérience de la mobilité modifie les choses, les rend autres que ce qu'elles sont.

Dans la dialectique des opposés, la valeur de la permanence, de la présence, comme mise en coexistence avec les choses, va mettre en mouvement la mobilité ; elle ouvre à la construction de la relation.

Deleuze souligne que l'échange est à la base de la vie sociale. Si aujourd'hui l'échange est vu plutôt du point de vue économique, il contient en réalité une composante éthique et relationnelle, souligne Mauss (1973) dans son *Essai sur le don*. En paraphrasant ce dernier, la mobilité peut être définie comme un « fait social total », c'est-à-dire « une expérience humaine qui implique tous les éléments, tous les aspects, toutes les sphères et toutes les représentations de la structure économique, sociale, politique, culturelle et religieuse ».

Il convient alors de reconstruire les processus de mobilité, de les dissocier des processus identitaires et des processus de connaissance, pour sortir de la dialectique traditionnelle des opposés de l'opposition mobilité/immobilité et se donner d'autres références.

### **La mobilité est-elle un dispositif clé de la surmodernité ?**

Lorsque l'on évoque la mobilité, on fait référence à plusieurs situations : changement de vie, déplacement, migration, tourisme, temps libre, internationalisation, globalisation, modernisation, développement soutenable. Or, pour chaque situation les référents sociétaux ont construit un portfolio de références normatives, comportementales, représentatives de la mobilité, en cherchant à la contenir ou à l'élargir selon les désirs, les conditions et les contraintes.

L'expérience de la mobilité, ainsi décrite, peut-elle être un

dispositif ? Par ce terme ne faut-il pas comprendre un ensemble structuré et seulement partiellement visible de normes, d'objets, de rituels, de projections, de techniques, de méthodologies, de prescriptions, de langues, de sujets, d'un ensemble de techniques discursives et concrètes de gestion et de gouvernement (Foucault) capables de diriger et contrôler le sujet et sa vie ?

Agamben (2007) souligne que les dispositifs sont dans la société postmoderne « un ensemble de matériels, d'immatériels et de narratifs formant un agrégat contraignant pour l'individu ». Déjà Foucault, sans utiliser le même terme, avait fait référence aux dispositifs à propos de réseaux d'éléments qui peuvent permettre de résoudre un problème. Le terme dispositif naît avec les institutions, leurs règles, leurs rites, selon Agamben qui propose cette définition du dispositif : tout ce qui a la capacité de capturer, orienter, modeler, contrôler, assurer les gestes, les conduites, les opinions, les discours des êtres vivants. C'est-à-dire que, par transfert, le dispositif externe entre en relation interne avec les sentiments, la pensée, les croyances du sujet et la problématique de la liberté. Aujourd'hui, la démultiplication et la prolifération des dispositifs suscitent une dissémination qui risque de défaire, de faire éclater le sujet **ayant à se confronter à la liberté et à la volonté de ses propres choix**. Dans le sens de la mobilité les dispositifs risquent donc de **limiter** la liberté du sujet.

Le dispositif, dit Agamben, a une importante propriété, celle de la sur-subjectivation plutôt que la production du sujet, dans la mesure où le sujet entre dans une sérialité des comportements en se multipliant, en se dé-qualifiant. **Il y va de** la perte de l'expérience du sujet. Le sujet se sépare de l'expérience et d'une réponse créative. Pour sortir de l'économie sériale du dispositif, il faut alors reconstruire l'histoire de la mobilité en s'appropriant son ontologie.

Il est possible d'aller au-delà de l'idée de limite et de fonction du système des dispositifs pour ouvrir d'autres perspectives. Agamben poursuit l'idée de « profanation dans le sens d'agir sur les dispositifs, de se réapproprier de la subjectivation » de la pensée libre, d'un agir politique et non économique (*oikonomia*). Dans ce sens, il s'agit d'aller au-delà du dispositif en tant que structure pédagogique *seriale* qui jusqu'alors a guidé les conduites humaines. Il faut sortir de la dispersion de la praxis des dispositifs et « retrouver la compréhension généalogique des dispositifs qui porte à la sacralité de sa formation » ; ceci se traduit dans la capacité d'exercice de la liberté du sujet, de sa tension, de sa résistance, qui lui permet de réinscrire les réponses aux

questions, sans s'adapter directement aux demandes.

Si l'on considère la mobilité comme un dispositif de délimitation ou de réglage, comme un système structurel de pratiques qui établissent et gèrent des espaces qui mettent en scène et colonisent des temps, produisent et diffusent des discours et les connaissances qui leur sont connexes, permettent et contrôlent des expériences, organisent et célèbrent des rituels, forment et modifient des corps, manipulent et distribuent des objets, cela constitue et structure des subjectivités adaptées. Il s'agit ici de l'aspect visible des institutions éducatives, sociales, politiques, culturelles ou économiques ou de ce qu'on appelle *setting* ; toutefois cet aspect n'est pas l'essence même du dispositif ; c'est plutôt sa partie visible et corporelle ; la matérialité du dispositif est bâtie à partir des dispositions organisationnelles et institutionnelles de la mobilité, créant ainsi des possibilités, mais aussi de nombreuses limitations à la subjectivité créatrice<sup>79</sup>.

Le dispositif est à la fois le réseau qui est établi entre des éléments hétérogènes, la nature du lien entre ces éléments, la fonction stratégique à laquelle il répond, ainsi que la surdétermination fonctionnelle de chaque élément de l'autre.

Pour Agamben, dans chaque dispositif/système, nous devons dénouer les lignes qui viennent du passé de celles qui viennent du futur : ce qui appartient à l'archive et ce qui appartient au présent, ce qui appartient à l'histoire et ce qui appartient au devenir, ce qui appartient à l'analytique et ce qui appartient au diagnostic, ce qui appartient au visible et à l'invisible, non pas dans le sens de la prédiction, mais dans celui d'être attentif à l'étranger qui frappe à la porte.

Structurer les éléments d'un dispositif expérientiel de la mobilité, d'une certaine manière, signifie établir un dispositif culturel, social et éducatif dont le but n'est pas de créer une représentation spatiale et objective d'un laboratoire pédagogique, mais d'autoriser *la création d'intelligences*. Derrida s'interroge sur ce qu'est l'intelligence, et il en souligne la capacité d'aller plus loin, de passer d'une chose à une autre, de faire des transitions, de se transporter d'une nuance à une autre. Mais, pour ce faire, il faut s'arrêter pour penser. Deleuze dit que pour aller vite il faut s'arrêter, autrement on risque la perte de soi. Le

---

<sup>79</sup> Les procédures Erasmus sont un exemple de réglementation de la liberté des étudiants dans leur choix d'internationalisation, de même, les normes sur la migration, le travail, les normes sur la production en Europe.

risque de la mobilité est de ne pas pouvoir voir et écouter, car seul l'arrêt du regard développe la possibilité de découvrir, de créer.

### **La mobilité à l'épreuve de l'interculturel**

La mobilité peut même être perçue comme le dispositif d'un mouvement spatial dans l'interculturalité<sup>80</sup>.

Il existe un lien entre la façon dont l'espace est représenté et les valeurs qui lui sont attribuées. Les représentations multiples de l'espace correspondent à de nombreuses façons de vivre. La représentation de l'espace n'est pas un jeu topologique, littéraire et géographique, mais elle a des effets concrets et tangibles sur les différents domaines de la vie quotidienne, de la pratique quotidienne des articulations discursives et symboliques par lesquelles on perçoit et décrit la mobilité, c'est-à-dire qu'elle contribue à la construction de soi et au développement de l'imaginaire *Ailleurs* qui n'est pas nécessairement un *Ailleurs* géographique. (de Certeau, 1984)

Les représentations de l'« Ailleurs » apparaissent comme un champ de réflexion particulier pour comprendre les processus de mobilité sociale et migratoire dans les pays d'origine et la manière dont le « local » du soi et de l'altérité influence la construction de l'Ailleurs. Ces facteurs jouent un rôle central dans la construction d'expériences individuelles et collectives, en en faisant ainsi un dispositif signifiant de formation, qui ouvre des espaces de définition et de négociation de soi comme méta-réel ou « imaginaire » du voyage. La mobilité dans l'espace, tout en sanctionnant la séparation, s'ouvre aux identités individuelles en les libérant des constructions fonctionnelles, des archétypes stéréotypés et des conditions implicatives du détachement.

Cependant, il existe presque toujours une domestication de la mobilité depuis l'espace (Geschière & Rowlands, 1996). En fait, « le départ ne se décide pas sans consultation, sans préparation, sans prise d'engagements, mais aussi sans illusions » (Laacher, 2003). L'histoire personnelle, la langue et le lieu d'origine produisent un sens de spatialité qui contribue à la formation de la frontière ; la dimension locale influence la construction de l'Ailleurs, soulignant comment certains éléments tels que l'histoire, la langue et le lieu produisent un sens spécifique de la spatialité qui, à son tour, contribue à la formation de la frontière entre « ici » et « là ».

---

<sup>80</sup> Le thème de la mobilité est aussi un sujet de l'*Ailleurs* : Latour (2003), Fouquet (2007), de Certeau (1984).

Si la tentative de définir la mobilité interculturelle implique, dans de nombreux cas, la prise en considération de la manière de ce que l'on perçoit comme frontière ou frontières (physiques, culturelles, sociales), la façon dont est socialement construit l'espace suggère que l'expérience de la mobilité, ou de la traversée, conduit à considérer que la mobilité géographique peut être configurée culturellement à l'intérieur d'un même contexte local comme un phénomène de continuité dans une « culture de la mobilité » du temps jadis. La mobilité ne comporte pas seulement un déplacement géographique, mais elle se réfère également à « des objets immatériels comme des idées et des valeurs qui peuvent se déplacer en prenant des formes spécifiques, résultats du mouvement des personnes » (Van Dijk *et al.*, 2001). Dans ce sens, les frontières sont un obstacle au désir de découvrir, à l'expérience du devenir. Elles constituent un obstacle à la connaissance transculturelle et produisent une subalternité<sup>81</sup>.

L'espace, les grands récits, les mythes du voyage représentaient, selon Lyotard (1979), les figures d'un sens de la réalité unitaire et globale, trouvant ses fondements sur une science unitaire. Trois grands méta-contes sont à la base de cette construction : les Lumières (spatialisation du savoir), l'idéalisme (l'immutabilité, le principe, les fondements), le marxisme (finalisme, matérialiste). L'idée principale de la modernité était donc un progrès, compris comme une orientation spatiale (achevée), un idéal de connaissance et de pratique pour un modèle de vie et d'action ; une aspiration aux valeurs ultimes, basées sur la capacité de l'homme à exercer la raison pour un travail de clarification, d'illumination vers le monde et soi-même.

Mais ce qui définit l'essence de la condition postmoderne, c'est le dépassement de la mobilité spatiale par rapport à la mobilité au fil du temps. C'est précisément le déni de la capacité humaine de clarification ultime : cette condition est basée sur le désaveu de la subsistance de valeurs ultimes, capable de clarifier, c'est-à-dire d'établir, de justifier, de légitimer toutes sortes de sociétés, de motiver et d'orienter des comportements, de conférer un sentiment unitaire et donc une compréhension effective, l'intelligibilité de la vie humaine et de la société.

Cela signifie que la relation de l'individu avec sa propre tradition culturelle cesse d'être un processus d'intériorisation de la vérité *et, qui*

---

<sup>81</sup> Voir le concept d'« indigénisation » d'Appadurai.



entraîne un affaiblissement des différentes institutions en tant qu'agents de socialisation et d'orientation des valeurs.

La question de la mobilité au fil du temps met en lumière l'innovation profonde de *l'imagination transculturelle*, la relation entre le temps et l'imaginaire, le rôle joué par l'imagination comme « pratique sociale de la projection d'un moi futur » (Gardner, 1993, 2005 ; Appadurai, 1996), qui se forme dans la construction de « l'imaginaire » et de « l'idée d'Ailleurs ».

*L'imaginaire* – selon Appadurai – *est de marcher le long dans le temps de l'histoire*, entre passé et futur, d'éduquer le regard sur l'avenir, le fortifier, le rendre moins passif, naïf ou moins crédule. S'échapper autant que possible des liens du passé et de son époque, est une forme de liberté la plus authentique. Si les conditions de possibilité d'un pouvoir disciplinaire et biopolitique sont tracées dans les objectivations et les subjectivités produites par les dispositifs de reproductibilité, la genèse de l'attitude critique émerge surtout dans les processus de mobilisation. Ainsi se révèlent les caractéristiques de la « sémiotique des pouvoirs » où le même regard généalogique est problématiquement impliqué.

Dans les histoires de vie, l'imaginaire comme esprit de mobilité culturelle et sociale et la dimension aventureuse de « migration », exprimée par les interlocuteurs dans leur autoreprésentation, semblent s'expliquer dans le récit évocatoire des voyages. Dans les dialogues, la « narration du voyage » apparaît comme un véhicule qui facilite la reconstruction d'un nouveau positionnement de l'individu dans le tissu psychique et social, mettant en évidence un mouvement vers l'Ailleurs fondé sur des justifications qui ne sont pas nécessairement fonctionnelles. Le voyage ou la destination ne semble pas avoir d'importance substantielle, n'est pas perçu comme un « rite de passage », mais plutôt comme une expérience capable d'ouvrir la porte à de multiples possibilités et à des inconnus. « Voyager » semble être synonyme de « la possibilité de penser » un avenir.

La mobilité doit impliquer un « regard bifocal » (Vertovec, 2004), soulignant l'importance des dynamiques interculturelles locales, nationales, transnationales, individuelles et collectives qui précèdent les choix/les besoins **de mouvement**, les trajectoires de mobilité à travers lesquelles ces dynamiques se déplacent.

Les représentations/autoreprésentations de la mobilité constituent un dispositif très significatif dans la déconstruction des interprétations macro-analytiques et pour questionner la rhétorique officielle entre

lieu et non-lieu, entre des différences souvent décrites comme des rétroactions négatives et comme étant le résultat mécaniste de diversité, de manque, de besoin.

Une approche complexe de la mobilité demande de penser sans jamais fermer les concepts, de rompre les cercles fermés/les logiques circulaires, de rétablir les articulations entre ce qui est disjoint, de faire l'effort de comprendre la multi dimensionnalité, et en même temps de penser avec singularité, avec la localité (Morin, 1985 ; Callari Galli *et al.*, 2003).

Dans toute vraie démocratie, c'est la mobilité de l'esprit qui devrait être l'idéal, l'obligation fondamentale. Il y a un besoin d'utopie, selon Augé (2009), non pour la réaliser, mais pour essayer de sécuriser les moyens de réinventer le quotidien. La mobilité est comprise comme un « mode de vie », en tant que « trait culturel » de la vie.

### **Pour une mobilité transculturelle**

Nous pouvons localiser trois dispositifs manifestes et latents en fonction de la condition de mobilité créative.

#### ***La condition de flux***

Nous sommes passés d'une société marquée par des rythmes collectifs à une société plus fluide, une société de flux. Ce changement a impliqué tous les systèmes, dans un « continuum à disposition », répondant ainsi à une demande sociale fluide mais fragmentée. Turner (1986) l'appelle « la structure conjoncturelle du temps » dans laquelle les règles de l'expérience ordinaire sont suspendues. Ce changement a des implications très importantes : la première concerne la relation avec le réel. Nous sommes confrontés à des plans de référence multiples qui peuvent renvoyer en même temps à des éléments objectifs et imaginaires. Il faut préciser que la notion de multiplicité ne correspond pas à celle de pluralité ; elle renvoie à la notion de richesse : vivre dans la multiplicité signifie démultiplier les choses, les enrichir, faire apparaître une pluralité de facettes et donc être inventif.

Les expériences sont enrichies et les différentes façons d'accéder à la réalité, en se diversifiant, deviennent plus complexes. La mondialisation des flux a représenté une forte accélération de mobilité, d'idéologies et d'économie, soutenue par les technologies des médias et de la communication. La multiplication des références enrichit le développement de l'imagination. Les individus contribuent activement à la création de mondes possibles par leurs propres expériences, mouvements, discours qui deviennent une référence pour

d'autres. Dans ce sens, le sujet se libère de la dépendance d'un site, d'un lieu, pour accéder à la possibilité de pratiques imaginatives/créatives. Le recours à l'imagination ouvre les limites du possible et cela permet la conception de projets. Un projet ouvert est un chemin de libération créative selon Deleuze.

Les flux provenant de nouvelles logiques spatio-temporelles deviennent signifiants ; ils forment de nouvelles communautés sensibles, créent de nouveaux territoires, de nouvelles cartographies spatiales. Ainsi émergent des individus qui appartiennent à différentes sociétés territoriales tout en pouvant partager un mouvement.

Au fil du temps, les flux ne sont pas ingouvernables ; le temps, dit Einstein, de même que l'espace, se plie ; les trajectoires rencontrent des attracteurs et développent des histoires, des formes stochastiques.

C'est la faiblesse des réseaux institutionnels et communautaires, politiquement impuissants ou adoptés pour favoriser des intérêts nationaux ou économiques individuels, qui rend ingouvernable le système de flux. Des dispositifs de réglementation : limitation, contrôle de sécurité, *privacy*..., se produisent l'un après l'autre et demandent assimilation, adaptation locale, acculturation restrictive, prévention de la construction de réseaux transnationaux, de nouvelles alliances qui pourraient régir la diversité des flux de la mondialisation.

Or, il convient de ne pas oublier qu'une pédagogie de la mobilité interculturelle ne peut pas être une simple acculturation volontaire, mais une éducation transnationale, capable de comprendre les différences entre les écarts de systèmes et les imaginations différentes et d'agir comme projet de vie. La mobilité exige une émancipation à partir d'un certain nombre de liens sans déracinement, mais en essayant d'éroder les conformismes, la passivité, les habitudes. Il ne s'agit pas d'abandonner des liens et des racines, mais de ne plus y être soumis.

### ***Relier les connaissances***

Nous allons maintenant emprunter un titre d'Edgar Morin (1999) pour soutenir un deuxième dispositif. Il est évident que nous ne sommes pas encore sortis de la modernité de l'industrialisation, de la spécialisation, de la pensée des Lumières, des connaissances disciplinaires, objectives et fonctionnelles. Avec la complexité et la multiplicité, les connaissances se multiplient et se dispersent. Les esprits ne sont pas formés à la complexité, ni aux systèmes ; ils sont soumis à des formes linéaires et logiques de connaissance. Ceci est démontré par les résultats scolaires des jeunes, l'impréparation

académique, la faiblesse des compétences et la difficulté à gérer l'existence personnelle, sociale et institutionnelle, à la limite la gouvernance. Pour sortir de la confusion des éléments, nous devons passer à travers une nouvelle organisation qui sache comment les mettre en relation, en système, qui soit capable de transformer le pluriel, d'allier la quantité avec la richesse. L'accès à la complexité est l'accès au système monde qui nécessite des opérations, de fonctionnement des « capacités » (Sen, 2010 ; Nussbaum, 2014), et pas seulement des compétences : la capacité à soutenir une action complexe et multiple dans des situations d'incertitude, de dépaysement, de différences. L'agir complexe ne nie pas l'unité, la logique, mais les contextualise pour agir au centre des systèmes d'ordre différent, dans des cultures de plus en plus métissées.

#### *Au-delà du représentatif*

Dans un texte déjà classique, Mezirow (2003) souligne que l'apprentissage est un processus de transformation. En le paraphrasant, on pourrait dire que la vie elle-même est un processus de transformation. Sa conception est basée sur les modèles de sens et sur les attentes de sens qui sont confrontés à de nouvelles formes de connaissance. L'homme, selon Mezirow, est prisonnier de son histoire depuis son enfance. Nous sommes complices de nos mythes, des rituels auxquels nous avons été habitués et auxquels nous nous habitons. En général, chacun d'entre nous classe ses propres expériences en leur attribuant des significations pré-réfléchies qui les enferment dans des schémas de perceptions consolidées. En ne remettant pas en question les croyances dérivées, nous faisons que nos connaissances, nos mémoires et nos langues restent comme elles sont. Pour Mezirow, la fonction de l'apprentissage doit intervenir sur les déterminismes des croyances, des représentations stéréotypées. Pour cette raison, il est nécessaire d'activer un profond sondage tridimensionnel sur le système langage, le système psychologique et le système épistémique. Déconstruire les représentations qui les animent signifie activer des stratégies pour permettre de nouvelles perspectives de sens<sup>82</sup>, dont la fonction est de filtrer les informations, à la fois perceptives et cognitives, qui viennent de l'intérieur et de l'extérieur. Sous l'action de la réflexivité, deux perspectives apparaissent : d'une part, la découverte des fondements des milieux perceptifs qui ont

---

<sup>82</sup> Pour Derrida, activer la « différence » et / ou, selon Julien, activer l'« écart ».

nourri nos représentations ; d'autre part, le processus de réflexion qui révèle les connaissances agissantes des sujets.

Dans le paradigme de la mobilité, l'autoformation peut servir de centre de développement et de motivation. Dans la narration de la mobilité, le sujet devient capable de comprendre sa relation à la mobilité de sa propre histoire, du futur,. Il peut comprendre cette propriété de soi, cette liberté que chaque sujet et chaque organisation intelligente doit poursuivre pour donner un sens à chaque homme/femme dans un monde-existence mondial fait de multiplicité, de limites, de contraintes, mais aussi d'esprit créateur et créatif. Deleuze reprend cette tentative à la fin de son dernier ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie ?*, dans lequel il montre que le problème de la mobilité est le problème du cerveau et de la pensée.

### **Conclusion : pour une Pédagogie du chemin**

Dans son livre intitulé *Philosophie du Chemin*, Duccio Demetrio (2005) perçoit, médite et décrit la signification et le sens du voyage à travers le temps et les cultures. Il parle d'une mobilité réfléchie, attentive aux différences des expériences de croissance, à la construction des expériences et des symboles de l'esprit. Dans sa pérégrination au cours des siècles, à l'intérieur des mouvements culturels, des philosophies et des pratiques, l'auteur rassemble le sacré et le profane : Dieu avec l'homme, féminin et masculin, jeunesse et vieillesse, natifs et migrants ; un chemin méditatif où le logos laisse place à l'écoute, au foudroiement de l'écoute fluctuant de l'espace et du temps. Demetrio énumère des dispositifs éducatifs « du chemin » : apprendre quelle est la véritable agitation de l'esprit, apprendre de l'expérience, de la plénitude et de l'insatiabilité, apprendre à cultiver le désir de dépendance, apprendre l'inattention, apprendre à échapper à chaque centre unique, apprendre à vouloir se fatiguer, apprendre à tout questionner, apprendre à demander le mauvais chemin, et, finalement, apprendre que le noyau de la cerise est une autre beauté. Nous sommes dans un « quadrivium de formes en marche » ; dans une pièce, dans un espace étroit, et dans l'acte quotidien il y a un voyage ; nous devons devenir paysage du mouvement, marcher parmi les symboles, entre les choses.

### **Références bibliographiques**

- AGAMBEN, Giorgio, 2007, *Qu'est-ce qu'un dispositif* Paris : Rivages.
- ANDERSON, Benedict, 1982/2009, *Comunità immaginate*, Milano : Manifestolibri.
- APPADURAI, Arjun, 2002, *Modernità in Polvere*, Milano : Cortina.
- AUGÉ, Marc, 2009, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris : Payot & Rivages.
- BATESON, Gregory, 1977, *Steps to an Ecology of Mind*, Milano : Adelphi.
- GALLI, Matilde Callari, 2003, *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, Palermo : Sellerio.
- DE CERTAU, Michel. 1980, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris : Union générale d'éditions.
- DE BRUIJN, Mirjam & VAN DIJK, Han, 2009, « Changing population mobility », West Africa: Fulbe pastoralists in central and south Mali, *African affairs*, 102 (407), 285-307.
- DELEUZE, Gilles, 1968, *Différence et répétition*, Paris : PUF.
- DUCCIO, Demetrio, 2005, *Filosofia del camminare*, Milano : Cortina.
- LATOUR, Bruno, 2003, *The promise of constructivism*, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin, 1976, *Essere e tempo*, Milano : Longanesi.
- JULLIEN, François, 2012, *L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité*, Paris : Fondation Maison des sciences de l'homme.
- LAACHER, Smaïn, 2003, « Partir pour le bout de la terre », *Critique internationale*, (2), 157-170.
- LYOTARD, Jean-Francois. 1979, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris : Minuit.
- MAUSS, Marcel, 2002, *Saggio sul dono*, Torino-Milano : Einaudi.
- MEZIRROW, Jack, 2003, *Apprendimento e trasformazione*, Milano : Cortina, Milano
- MORIN, Edgar, 1999, *Relier les connaissances*, Paris : Seuil.
- NUSSBAUM, Martha, 2014, *Creare capacità*, Bologna : Il Mulino.
- PALIDDA, Salvatore, 2008, *Mobilità umane*, Milano : Cortina.
- RICOEUR, Paul, 1983, *Temps et récit*, Paris : Seuil.
- SEN, Amartya, 2010, *L'idea di giustizia*, Milano : Mondadori.
- THÉRET, Charles, 2013, « Deux métaphysiques de la mobilité », *Archives de Philosophie*, 76 (1), 81-102.

TURNER, John C., 1986, The social identity theory of inter group behavior, In S Worchel & WG Austin (Eds) *Psychology of intergroup relations* (276-293). Chicago: Nelson.

VERGELY, Bertrand. 1993, « L'homme de la mobilité », *Les Annales de la recherche urbaine*, 59 (1), 197-202.

VERTOVEC, Steven. 2004, « Migrant transnationalism and modes of transformation ». *International migration review*, 38 (3), 970-1001.

WEBER, Max, 2016, *Economia e società : Teoria delle categorie sociologiche*, Einaudi : Ed. di Comunità.